Contestar a esta pregunta parece fácil. Porque encontramos la respuesta en el mismo Nietzsche, en proposiciones claramente formuladas Y además en itálicas. Se encuentran en aquella obra de Nietzsche que presenta de un modo expreso la figura de Zaratustra. El libro consta de cuatro partes, surgió entre los años 1883 y 1885 y lleva el título de Así hablaba Zaratustra.

Nietzsche dio a este libro un subtítulo, como compañero de viaje. Dice así: "Un libro para todos y para nadie". "Para todos", es decir, sin duda no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera. "Para todos" quiere decir: para todo hombre en tanto que hombre, para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado. "... y para nadie", esto quiere decir: para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas., van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra.

"Así hablaba Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. " De qué modo tan inquietante ha demostrado ser verdad el subtítulo de este libro en los setenta años que han pasado de su aparición... pero exactamente en el sentido contrario. Se convirtió en un libro para todo el mundo, y hasta el momento no se ve ningún pensador que esté a la altura del pensamiento fundamental de este libro ni que sea capaz de medir su procedencia en el alcance que ésta tiene. ¿Quién es Zaratustra? Si leemos con atención el título de esta obra. nos percataremos de una seña: Así hablaba Zaratustra. Zaratustra habla. Es un hablante. ¿De qué tipo? ¿Un orador de masas o incluso tal vez un predicador? No. El que habla, Zaratustra, es un "portavoz" (Fürsprecher: el que habla delante). En este nombre nos encontramos con una palabra muy antigua de la lengua alemana, y además de múltiples significados. "Für" significa Propiamente "vor" (delante), "Fürtuch" es el nombre aún hoy usual en el alemánico para el delantal. El "portavoz" (Fürsprech) habla delante y lleva la voz cantante (lleva la palabra). Pero "für" significa además: en favor de y como justificación. El portavoz (Fürsprecher) es finalmente aquel que explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla.

Zaratustra es un portavoz en este triple sentido. Pero ¿qué es lo que habla delante (de los demás)? ¿En favor de quién habla? ¿Qué intenta explicar? ¿Es Zaratustra sólo un portavoz cualquiera de cualquier cosa o es el portavoz de lo Uno que siempre, y antes que nada, está interpelando al hombre?

Hacia el final de la tercera parte de Así hablaba Zaratustra hay una sección que lleva por título: "El convalescente" (Der Genesende). Éste es Zaratustra. Pero ¿qué significa "der Genesende"? "Genesen" es la misma palabra que el griego iamo¡n, woton Significa: regresar a casa; nostalgia es la morriña, el dolor de hogar. El "Genesende" es el que se recoge para el retorno al hogar, es decir, para entrar en aquello a lo que está destinado. El "convalescente" está en camino hacia sí mismo, de tal modo

que puede decir de sí quién es. En el fragmento citado, el convalescente dice:
"Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo ... "
Zaratustra habla en favor de la vida, del sufrimiento, del círculo, y esto lo dice delante (lo proclama). Estas tres cosas: "Vida Sufrimiento-Círculo" se pertenecen mutuamente, son una misma cosa. Si fuéramos capaces de pensar correctamente esta Triplicidad como Uno y lo Mismo, estaríamos en situación de presentir de quién es portavoz Zaratustra y quién quisiera ser él como tal portavoz. Bien es verdad que ahora podríamos intervenir con una explicación de brocha gorda, y, de un modo indiscutiblemente correcto, podríamos decir: "Vida" significa en la lengua de Nietzsche: voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, no sólo del ser humano. Lo que significa "sufrimiento" lo dice Nietzsche con las siguientes palabras: "todo lo que sufre quiere vivir .. " (W W VI, 469), es decir, todo lo que es en el modo de la voluntad de poder. Esto quiere decir: "Las fuerzas configuradoras chocan entre sí" (XVI, 151). "Círculo" es el signo del anillo, cuya curvatura vuelve sobre sí misma y de este modo alcanza siempre el retorno de lo igual.
En consecuencia, Zaratustra se presenta a sí mismo como el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a si misma en el eterno retorno de lo Igual.
Con este enunciado hemos llegado a una definición de Zaratustra, como se dice en el lenguaje de la escuela. Podemos anotar esta definición, grabarla en la memoria y decirla cuando sea necesario. Esto que acabamos de decir podemos ilustrarlo incluso con aquellas proposiciones que en la obra de Nietzsche, subrayadas con itálicas, dicen quién es Zaratustra.
En el fragmento citado, "El convalescente" (314) leemos:"¡Tú (es decir, Zaratustra) eres el maestro del eterno retorno
Y en el prólogo de la obra entera (n. 3) encontramos:
" Yo (es decir Zaratustra), os enseño el ultrahombre ".
Según estas proposiciones, Zaratustra, el portavoz, es un "maestro". A ojos vista, enseña dos cosas: el eterno retorno de lo Igual y el ultrahombre. Sólo que, de buenas a primeras, no se ve si, y de qué modo, estas dos cosas que enseña se pertenecen mutuamente. Pero aun en el caso de que se aclarara esta conexión, seguiría siendo cuestionable si estamos oyendo al portavoz, si estamos aprendiendo de este maestro. Sin este oír y aprender no sabremos nunca bien quién es Zaratustra. Así que no basta con que nos limitemos a poner unas junto a otras proposiciones de las cuales sale lo que el portavoz y el maestro dice de sí mismo. Tenemos que prestar atención a cómo lo dice y además en qué ocasión y con qué intención. Las palabras decisivas: "Tú eres el maestro del eterno retorno", no las dice Zaratustra desde sí mismo a sí mismo. Se las dicen sus animales. Se las nombra al principio mismo del prólogo de la obra y, de un modo más claro, al final (n. 10). Aquí se dice: "... cuando el sol estuvo en el mediodía, miró (Zaratustra) interrogativamente a lo alto; porque, por encima de él, oía la llamada clara y nítida de un pájaro. Y he aquí que un águila describía amplios círculos en el aire, y de ella colgaba

una serpiente, no como una presa sino como una amiga: pues el águila la tenía enroscada en tomo a su cuello". En este misterioso abrazo presentimos ya de qué forma, sin que se diga de un modo explícito, en los círculos que describe el águila y en el enroscamiento de la serpiente se enroscan círculo y anillo. Así resplandece el anillo, que se llama anulus aeternitatis: anillo sigilar y año de la eternidad. En el aspecto de los dos animales se muestra adónde ellos mismos pertenecen con su girar y su enroscarse. Porque no son ellos nunca los que empiezan haciendo círculo y anillo, sino que se ensamblan en él para, de este modo, tener su esencia. En el aspecto de los dos animales aparece Aquello que le concierne al Zaratustra que levanta su mirada interrogativa hacia lo alto. De ahí que el texto continúe:
"Son mis animales", dijo Zaratustra, y se alegró de todo corazón.
El más orgulloso de los animales que hay bajo el sol y el más inteligente de los animales que hay bajo el sol - los dos han salido de exploración. Quieren averiguar si Zaratustra aún vive. ¿En verdad, aún vivo?"
La pregunta de Zaratustra sólo conserva su peso si la palabra indeterminada "vida" la entendemos en el sentido de "voluntad de poder". Zaratustra pregunta: ¿corresponde mi voluntad a la voluntad que, como voluntad de poder, domina la totalidad del ente?
Sus animales averiguan la esencia de Zaratustra. El se pregunta a sí mismo si él es aún, es decir si es ya aquel que propiamente es. En una nota a Así hablaba Zaratustra, procedente de los escritos póstumos (XIV, 279), se dice:
""¿Tengo tiempo para esperar a mis animales? Si son mis animales, sabrán encontrarme". El silencio de Zaratustra. "
De este modo, luego sus animales, en el pasaje citado del fragmento "El convalescente", le dicen lo siguiente, que las palabras escritas en itálica no deben hacernos pasar por alto. Dicen:
"Porque tus animales, oh Zaratustra, saben bien quién eres y quién debes llegar a ser: mira, eres el maestro, eres el que enseña el eterno retorno -, ¡éste es ahora tu destino! "
De este modo sale a la luz lo siguiente: Zaratustra antes que nada tiene que llegar a ser el que es. Ante tal llegar a ser, Zaratustra retrocede asustado. Este susto atraviesa toda la obra que lo representa. Este susto determina el estilo, la andadura vacilante y siempre ralentizada de la obra entera. Este susto ahoga toda seguridad en sí mismo y toda presunción de Zaratustra, ya al principio de su camino. Quien, de todos estos discursos, que a menudo suenan a pretenciosos y en los que muchos de sus giros son sólo gestos de ebriedad no haya oído ya desde el principio, y no esté oyendo siempre este susto, éste no podrá saber nunca quién es Zaratustra.
Si Zaratustra debe llegar a ser primero el maestro del eterno retorno, entonces no puede empezar de entrada con esta enseñanza. Por esto al principio de su camino están estas otras palabras: "Yo os enseño el ultrahombre".
Ahora bien, con la palabra "ultrahombre" lo primero que tenemos que hacer es mantenernos a distancia de todos los acentos equivocados y perturbadores que suenan habitualmente en las opiniones. Con la denominación "ultrahombre", Nietzsche precisamente no menciona a un

hombre simplemente de dimensiones mayores que las que ha tenido el hombre hasta ahora. Tampoco menciona a un tipo de hombre que arroje lo humano fuera de sí y haga de la mera arbitrariedad su ley y de un furor titánico su regla. El ultrahombre, tomando la palabra en su sentido completamente literal, es más bien aquel hombre que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora, única y exclusivamente para llevar a este hombre a la esencia que tiene aún pendiente y emplazarlo allí. Una nota póstuma relativa al "Zaratustra" dice (XIV, 271):
"Zaratustra no quiere perder ningún pasado de la humanidad, quiere arrojarlo Todo en el molde".
Pero ¿de dónde proviene la llamada de socorro que pide la venida del ultrahombre? ¿Por qué el hombre de antes ya no basta? Por que Nietzsche se da cuenta de que ha llegado el momento histórico en el que el hombre se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad. Nietzsche es el primer pensador que, colocándose en la perspectiva que contempla el primer emerger de la historia acontecida del mundo, plantea la pregunta decisiva y la piensa hasta el final en todo su alcance metafísico. La pregunta dice así: ¿está el hombre, como hombre, en su esencia, tal como se ha revelado ésta hasta ahora, preparado para hacerse cargo del dominio de la tierra? Si no es así, ¿qué debe ocurrir con el hombre, tal como ha sido hasta hoy, para que pueda "someter" la tierra y, de este modo cumplir la palabra de un Antiguo Testamento? ¿No va a ser necesario que este hombre sea llevado más allá de sí mismo para que pueda corresponder a esta misión? Si esto es así, entonces el "ultrahombre", pensado correctamente, no puede ser ningún producto de la fantasía desenfrenada y degenerada que se lanza impetuosa al vacío. Sin embargo, este tipo de hombre tampoco puede encontrarlo la Historia por medio de un análisis de la época moderna. De ahí que no podamos buscar nunca la configuración esencial del ultrahombre en aquellos personajes que, como funcionarios principales de una voluntad de poder superficial y mal interpretada, están siendo empujados a la cabeza de sus distintas formas de organización. De una cosa, ciertamente, deberíamos darnos cuenta: este pensar que se dirige a la figura de un maestro que enseña al ultrahombre nos concierne (va con nosotros), concierne a Europa, concierne a la tierra entera, no sólo hoy mismo sino ante todo mañana. Esto es así independientemente de que afirmemos o combatamos este pensamiento, de que lo pasemos por alto o de que lo imitemos con falsos acentos. Todo pensar esencial atraviesa la muchedumbre de sus partidarios y de sus adversarios, sin que ninguno pueda hacerle nada.
De ahí que lo primero que tenemos que hacer sea aprender a aprender del maestro, aunque sólo sea aprender a preguntar más allá de él. únicamente de este modo experienciaremos un día quién es el Zaratustra de Nietzsche, o no lo experienciaremos nunca.
De todos modos, queda por considerar si el preguntar más allá del pensar de Nietzsche puede ser una continuación de éste o tiene que ser un paso hacia atrás.
Queda por considerar antes si este "hacia atrás" es sólo un pasado fijable por los medios de la ciencia histórica, un pasado que quisiéramos renovar (por ejemplo, el mundo de Goethe), o si este "hacia atrás" señala algo sido

cuyo comienzo está esperando aún una conmemoración, para llegar a ser un principio que el alba deja emerger.
De todos modos, ahora nos limitaremos a aprender unas pocas cosas, y además provisionales, relativas a Zaratustra. Lo más conforme a la cuestión será que intentemos acompañar los primeros pasos del maestro que él es. Él enseña mostrando. Prevé la esencia del ultrahombre y la lleva a una figura visible. Zaratustra es sólo el maestro, no es ya el ultrahombre mismo. Y, a su vez, Nietzsche no es Zaratustra sino el que pregunta, el que, pensando, intenta hacerse con la esencia de Zaratustra.
El ultrahombre va más allá del modo de ser del hombre de hoy, y del hombre tal como ha sido hasta hoy, y así es una transición, un puente. Para que, aprendiendo, podamos seguir al maestro que enseña el ultrahombre, tenemos que -para no salir de esta imagenllegar al puente. La transición la pensaremos de un modo hasta cierto punto completo si consideramos tres cosas:

1. Aquello de lo que se aleja el que pasa.
2. El paso mismo.
3. Aquello a lo que pasa el que pasa.

Esto último que hemos dicho no podemos perderlo de vista; no puede perderlo de vista ante todo el que pasa, y antes el maestro que tiene que mostrarlo. Si no se ve de antemano adónde se va, entonces este pasar carece de dirección, y aquello de lo que tiene que liberarse el que pasa permanece en lo indeterminado. Pero por otro lado, aquello a lo que está llamado el que pasa sólo se muestra a plena luz cuando ya ha pasado allí. Para el que pasa y, de un modo total, para aquel que como maestro tiene que mostrar este paso, para Zaratustra mismo, el adónde está siempre en la lejanía. Lo lejano permanece. En tanto que permanece, permanece en una proximidad, es decir, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano. La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano, es lo que nuestra lengua llama nostalgia (Sehnsucht). Erróneamente enlazamos la palabra "Sucht" con "suchen" y con "ser arrastrado". Pero la vieja palabra "Sucht" significa: enfermedad, padecimiento, dolor.
La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano.
Allí donde va el que pasa, a este el lugar le pertenece la nostalgia. El que pasa, y ya el que lo muestra, el maestro, como ya vimos, está en camino de regreso, hacia su esencia más propia. Es el convalescente. En la tercera parte del Así hablaba Zaratustra, inmediatamente después del fragmento titulado "El convalescente", sigue aquel fragmento que lleva por título "De la gran nostalgia". Con este fragmento, el antepenúltimo de la 3 a parte, alcanza la obra Así hablaba Zaratustra su punto culminante. En una nota póstuma (XIV, 285) señala Nietzsche:
" Un sufrimiento divino es el contenido del tercer Zaratustra."
En el fragmento "De la gran nostalgia", Zaratustra habla con su alma. Según la doctrina de Platón, regulativa para la metafísica occidental, la esencia del pensar descansa en el diálogo alma consigo misma. Es el wogñl, nö n¯téa ² ¯xuc iatxr¡zeid Ürep nÚ n °poks: el recogimiento dicente del alma, el que el alma misma recorre de camino hacia sí misma, en el

ámbito de lo que cada vez ve (Theaetet. 189e; cfr. Sophistes 263e).
En diálogo con su alma, Zaratustra piensa "el más abismal de sus pensamientos" (Der Genesende, n. 1; cfr. III. Vom Gesicht und Rätsel, n. 2). En el fragmento "De la gran nostalgia", Zaratustra empieza con estas palabras:
"Oh, alma mía, te enseñé a decir "Hoy" como "Antaño" y "Un día", y a pasar danzando tu danza en corro por encima de todo Aquí y Ahí y Allí".
Las tres palabras "Hoy", "Un día", "Antaño" están escritas con mayúsculas y entre comillas. Nombran los rasgos fundamentales del tiempo. El modo como Zaratustra las pronuncia explica aquello que a partir de ahora Zaratustra tiene que decirse a sí mismo en el fondo de su esencia. ¿Y qué es esto? Que "Antaño" y "Un día" son futuro y pasado como el "Hoy". Pero el hoy es como lo pasado y lo que viene. Las tres fases del tiempo se desplazan hacia lo Mismo, como lo Mismo, juntándose en un presente único, en un constante Ahora. La Metafísica llama al continuo Ahora: la eternidad. También Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como continuo presente. Pero lo permanente en él no descansa en un estar (stehen) sino en un retorno de lo Igual. Zaratustra, cuando le enseña a su alma aquel decir, es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Este retorno es la plenitud inagotable de la vida gozosa-dolorosa. Hacia allí se dirige "la gran nostalgia" del maestro del eterno retorno de lo Mismo.
De ahí que, en el mismo fragmento, a "la gran nostalgia" se le llame "la nostalgia de la sobre-abundancia".
La "gran nostalgia" vive sobre todo de aquello de lo que ella saca el único consuelo, es decir, la confianza. En lugar de la palabra antigua "Trost" (consuelo) (emparentada con ella: trauen, zutrauen, tener confianza, fiarse), en nuestra lengua ha entrado la palabra "Hoffnung" (esperanza)
"La gran nostalgia" entona y determina a Zaratustra, animado por ella, a su "más grande esperanza".
Pero ¿qué es lo que le autoriza y le lleva a ésta?
¿Cuál es el puente que le deja pasar hasta el ultrahombre y que al pasar a la otra orilla le deja alejarse del hombre del pasado y de hoy, de tal modo que puede librarse de él?
Es la estructura peculiar de la obra Así hablaba Zaratustra, que debe mostrar la transición del que va más allá, lo que hace que la contestación a la pregunta que acabamos de formular se dé en la 2.ª parte de la obra, en la parte preparatoria. Aquí Nietzsche, en el fragmento "de las Tarántulas", hace decir a Zaratustra:
"Porque que el hombre sea librado de la venganza: esto para mi es el puente a la más alta esperanza, y un arco iris después de largas inclemencias del tiempo".
Qué singular y qué extraño para la opinión habitual que la gente se ha hecho de la filosofía de Nietzsche. ¿No pasa por ser Nietzsche el, instigador de la voluntad de poder, de la política de la violencia Y de la guerra, de la furia de la "bestia rubia"?
Las palabras "que el hombre sea librado de la venganza" en el texto están impresas incluso en itálica. El pensar de Nietzsche piensa en vistas a la liberación del espíritu de la venganza. Su pensar quisiera servir a un espíritu que, como liberación de toda ansia de venganza, precede a todo

mero hermanamiento, pero también a todo únicamente-querer-castigar, a un espíritu que es anterior a cualquier esfuerzo por la paz y a toda actividad bélica, fuera de los límites de un espíritu que quiera asegurar y fundamentarla pax, la paz, por medio de pactos. El espacio de esta liberación de la venganza está, del mismo modo, fuera de los límites del pacifismo y de la política de violencia y de una neutralidad calculada. Está también fuera de los límites de una actitud débil que deja que las cosas sigan su curso o de la huida en torno al ara del sacrificio, del mismo modo como está fuera de las intervenciones ciegas y de la actuación a cualquier precio.

Propio del espíritu de la liberación de la venganza es la presunta condición de librepensador de Nietzsche.

"Que el hombre sea liberado de la venganza. " Si nosotros, aunque sea sólo de un modo aproximado, consideramos este espíritu de la libertad como el rasgo fundamental del pensar de Nietzsche la imagen de Nietzsche que ha corrido hasta ahora, y que sigue corriendo, tiene que hacerse añicos.

"Porque que el hombre sea liberado de la venganza: esto es para mí el puente a la suprema esperanza", dice Nietzsche. Dice con ello al mismo tiempo, en la lengua de un ocultar que prepara, adónde dirige su "gran nostalgia".

Pero ¿qué entiende aquí Nietzsche por venganza? ¿En qué consiste para él la liberación (le la venganza?

Nos contentaremos con aportar algo de luz a estas dos preguntas. Tal vez esta luz nos hará ver con mayor claridad el puente que, para un pensar como éste, tiene que llevar al hombre de ayer y de hoy al ultrahombre. Con la transición se pone de manifiesto Aquello hacia lo que va el que pasa. Así podremos comprender antes en qué medida Zaratustra, como el portavoz de la vida, del sufrimiento, del círculo, es a la vez el maestro del eterno retorno de lo Mismo y el ultrahombre

Entonces ¿por qué algo tan decisivo depende de la liberación de la venganza? ¿Cuál es la guarida del espíritu de la venganza? Nietzsche nos contesta en el tercer fragmento de la 2.ª parte de Así hablaba Zaratustra. Lo titula: "De la salvación". Aquí se dice:

"El espíritu de la venganza: amigos míos, esto fue hasta ahora la mejor reflexión del hombre; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo".

Con esta proposición la venganza se relaciona de antemano con todo lo que el ser humano ha reflexionado hasta ahora. La reflexión que aquí se nombra no se refiere a algún tipo de reflexión sino a aquel pensar en el que descansa y vibra la relación del hombre con lo que es, con el ente. En la medida en que el hombre se comporta con el ente, representa el ente en vistas al hecho de que es, en vistas a lo que es y a cómo es, a cómo quisiera y debiera ser, en pocas palabras: el ente en vistas a su Ser. Este re-presentar es el pensar.

Según la proposición de Nietzsche, este representar ha estado determinado hasta ahora por el espíritu de la venganza. A la relación de ésta, determinada de esta manera, con lo que es la consideran los hombres lo mejor.

Como sea que el hombre se represente al ente como tal, se lo representa

siempre en vistas al ser de éste. Por medio de esta mirada, va siempre más allá del ente y se dirige al ser. Más allá se dice en griego ‹tem De ahí que toda relación del hombre con el ente como tal sea en sí metafísica. Cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que entona (durchstimmt) y determina (bestimmt) el respecto del hombre para con el ente, está pensando de antemano la venganza de un modo metafísico.
La venganza no es aquí simplemente un tema de la Moral Y la liberación de la venganza no es una tarea de la educación moral. Del mismo modo, la venganza y el ansia de venganza no son un objeto de la Psicología. La esencia y el alcance de la venganza los ve Nietzsche metafísicamente.
Pero ante todo, ¿qué significa venganza?
Si, con la amplitud de miras necesaria, nos atenemos primero al significado de la palabra, podemos sacar de este modo una seña. Rache (venganza), räche, wreken, urgere significa: golpear, empujar, hacer avanzar delante de uno, perseguir, ir a la caza. ¿En qué sentido la venganza es un ir a la caza? Ella no busca meramente dar caza a algo, cogerlo, apropiárselo. Tampoco busca simplemente abatir aquello a la caza de lo cual va. Este ir a la caza para vengarse se opone de antemano a aquello en lo que se venga. Se opone a ello de este modo: rebajándolo, con el fin de, frente a lo que ha rebajado, ponerse a sí mismo en una posición de superioridad y, de este modo, reconstruir su propia validez, que es tenida como lo único que cuenta. Porque la sed de venganza es excitada por el sentimiento de ser vencido y perjudicado. Por los años en los que Nietzsche creaba su obra Así hablaba Zaratustra, escribió esta observación:
"Recomiendo a todos los mártires que reflexionen si no fue la sed de venganza lo que los empujó a lo extremo". (XII, p. 298).
¿Qué es la venganza? Podemos decir ahora de un modo provisional: venganza es la persecución que se opone y que rebaja. ¿Y es esta persecución lo que ha sostenido y penetrado hasta ahora toda reflexión y toda representación del ente en vistas a su ser? Si al espíritu de la venganza le compete el alcance metafísico del que hemos hablado, este alcance tiene que poder verse desde la constitución de la Metafísica moderna. Para lograr de algún modo esta visión, fijémonos en esto: en qué impronta esencial aparece el ser del ente dentro de los límites de la Metafísica moderna? Esta impronta esencial del ser se expresa de una forma clásica en unas pocas proposiciones que Schelling ha escrito en 1809 en sus "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos que están en conexión con ella". Estas tres proposiciones dicen:
"En la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser primigenio, y a éste (al querer) sólo se le pueden aplicar los predicados de éste mismo (del ser primigenio): ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, auto-afirmación. Toda la Filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión."(F. W. J. Schelling. Philosophische Schriften, tomo I, Landshut 1809, S. 419).
Los predicados que el pensar de la Metafísica atribuye desde antiguo al ser, según su última y suprema y por ello acabada figura, Schelling los encuentra en el querer. Sin embargo, la voluntad de este querer no está aquí pensada como capacidad del alma humana. La palabra "querer" es

aquí el nombre del ser del ente en su totalidad. Éste es voluntad. Esto nos suena extraño y además lo será mientras sigan siéndonos extraños los pensamientos fundamentales de la Metafísica occidental. Seguirán siéndolo mientras no pensemos estos pensamientos sino que lo único que hagamos sea hablar de ellos. Se puede, por ejemplo, dar cuenta de un modo históricamente exacto, de los enunciados de Leibniz sobre el ser del ente sin que pensemos lo más mínimo de lo que él pensó cuando, a partir de la monada, determinaba el ser del ente como unidad de perceptio y appetitus, como unidad de representar y aspirar, es decir, como voluntad. Lo que piensa Leibniz llega, a través de Kant y Fichte, al habla como voluntad racional, una voluntad sobre la que Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan. Lo mismo quiere decir Schopenhauer cuando da a su obra fundamental el título "El mundo (no el hombre) como voluntad y representación". Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce al ser originario del ente como voluntad de poder.
El hecho de que el ser del ente aparezca aquí por todas partes como voluntad no descansa en opiniones sobre el ente que algunos filósofos se hagan. Lo que significa este aparecer del ser como voluntad no lo podrá descubrir nunca ninguna erudición; sólo se puede obtener por medio de un pensar que pregunta, honrarlo en su cuestionabilidad como lo digno de ser pensado, y de este modo guardarlo en la memoria.
Para la Metafísica moderna, y por medio de ella, el ser del ente aparece expresado propiamente como voluntad. Pero el hombre es hombre en tanto que, pensando, se relaciona con el ente, y es de este modo mantenido en el ser. El pensar, en su propia esencia, debe corresponder a aquello respecto a lo cual se relaciona, al ser del ente como voluntad.
Pues bien, según las palabras de Nietzsche, el pensar estuvo hasta ahora determinado por el espíritu de la venganza. ¿Cómo piensa entonces Nietzsche la esencia de la venganza, suponiendo que la piensa metafísicamente?
En la segunda parte de Así hablaba Zaratustra, en el fragmento "De la liberación", ya mencionado, Nietzsche hace decir a Zaratustra:
"Esto, sí, esto sólo es la venganza misma: la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su "fue"."
Que una determinación esencial de la venganza haga sobresalir aquello a lo que ella se opone y se enfrenta y con ello haga sobresalir una contravoluntad es algo que corresponde a la peculiar persecución con la cual caracterizábamos la venganza. Pero Nietzsche no dice únicamente: venganza es contravoluntad. Esto es válido también para el odio. Nietzsche dice: venganza es contravoluntad de la voluntad. Pero "voluntad" es el ser de la totalidad de los entes, no sólo del querer humano. Por la caracterización de la venganza como "contravoluntad de la voluntad", su persecución y oposición permanecen de antemano dentro de los límites del respecto con el ser del ente. Que esto es así se ve claro si nos fijamos contra qué se dirige la contravoluntad de la venganza. Venganza es "contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su "fue"."
Al leer esta determinación esencial de la venganza, por primera, por segunda y aun por tercera vez, al hecho de relacionar de un modo insistente la venganza con el tiempo lo tomaremos como algo sorprendente, incomprensible y, en última instancia, arbitrarlo. E incluso

hay que tomarlo así, si no seguimos considerando lo que quiere decir aquí el nombre "tiempo".

Nietzsche dice: venganza es "contravoluntad de la voluntad contra el tiempo ... ". No se dice: contra algo temporal. Tampoco se dice contra un carácter especial del tiempo. Se dice sin más : "contravoluntad contra el tiempo ... ".

Ahora bien, inmediatamente siguen las palabras: "contra el tiempo y su "fue"". Pero esto dice: venganza es la contravoluntad contra el "fue" del tiempo. Se hará notar con razón que al tiempo no sólo le pertenecen en propio el "fue" sino, de un modo igualmente esencial, el "será"y el "es ahora"; porque el tiempo no sólo está determinado por el pasado sino también por el futuro y el presente. De ahí que si Nietzsche subraya el "fue" del tiempo, es evidente que, en su caracterización de la esencia de la venganza, no se está refiriendo en modo alguno a "el" tiempo como tal sino al tiempo desde una perspectiva determinada. Pero ¿qué pasa con "el" tiempo? Pasa que se va. Y se va pasando. Lo que viene del tiempo no viene nunca para quedarse sino para irse. ¿Adónde? Al pasar. Cuando un hombre ha muerto decimos que se ha despedido de lo temporal. Lo temporal pasa por ser lo que pasa (lo pasajero).

Nietzsche define la venganza como "la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su "fue"". Esta caracterización que él adjunta no subraya un carácter aislado del tiempo olvidando unilateralmente los otros dos, sino que caracteriza el rasgo fundamental del tiempo en su esencia temporal total y propia. Con el "y" del giro "el tiempo y su "fue"", Nietzsche no pasa a un mero añadido que habla de un carácter especial del tiempo. El "y" significa aquí tanto como: y esto quiere decir. Venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, y esto quiere decir: contra el pasar y su carácter pasajero. Esto para la voluntad es algo contra lo que ella no puede hacer nada, algo con lo que su querer choca continuamente. El tiempo y su "fue" es la piedra contra la que choca la voluntad y a la que no puede hacer rodar. El tiempo y su pasar es lo adverso de lo que padece la voluntad. Como voluntad que padece así, ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar. La contravoluntad contra el tiempo rebaja lo pasajero. Lo terrestre, la tierra y todo lo que pertenece a ella es lo que propiamente no debería ser y que en el fondo tampoco tiene ser verdadero. Ya Platón lo llamó el ¯m nö, el no ente.

Según las proposiciones de Schelling, que expresan sólo la representación rectora de toda Metafísica, "independencia del tiempo, eternidad" son proto-predicados del ser.

Pero la contravoluntad más profunda contra el tiempo no consiste en el mero rebajar lo terrenal. La más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que rebajarse a sí mismo como lo propiamente no-ente.

Pero ¿cómo podrá el hombre acceder al dominio sobre la tierra, cómo puede tomar en su custodia a la tierra como tierra si rebaja, y mientras rebaje, lo terrenal, en la medida en que el espíritu de la venganza determina su reflexión? Si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces

primero tiene que desaparecer el espíritu de la venganza. De ahí que para Zaratustra, la liberación de la venganza sea el puente hacia la suprema esperanza.
Pero ¿en qué consiste esta salvación de la contravoluntad contra el pasar? ¿Consiste en una liberación de la voluntad en general? ¿En el sentido de Schopenhauer y del budismo? En la medida en que, según la doctrina de la Metafísica moderna, el ser del ente es voluntad, la liberación de la voluntad se equipararía a una salvación del ser, y con ello a una caída en el vacío de la nada. Sin duda, para Nietzsche la liberación de la venganza es la liberación de lo adverso a la voluntad, de lo opuesto a ella y de lo que la rebaja, pero en modo alguno un desprenderse de todo querer. La liberación libera a la voluntad de su No y la hace libre para un Sí. ¿Qué afirma este Sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: el tiempo, el pasar.
Este Sí al tiempo es la voluntad de que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que como pasar no esté sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno que permanece si es un regreso eterno. El predicado "eternidad" según la doctrina de la Metafísica, pertenece al ser del ente.
La liberación de la venganza es el paso de la contravoluntad contra el tiempo a la voluntad que, al convertirse en portavoz del círculo, se representa el ente en el eterno retorno de lo Mismo.
Dicho de otra manera: sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de la venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre.
Zaratustra es el maestro que enseña el ultrahombre. Pero enseña esta doctrina única y exclusivamente porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Este pensamiento, del eterno retorno de lo Mismo es, por su rango, el primero, el "más abismático" de los pensamientos. De ahí que sea el último que el maestro pronuncie, y sólo de un modo vacilante.
¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el maestro que a la reflexión que hasta ahora ha estado vigente quisiera liberarla del espíritu de la venganza llevándola al Sí, al eterno retorno de lo Mismo.
Zaratustra, como maestro del eterno retorno, enseña el ultrahombre. El estribillo de esta enseñanza dice, según una nota póstuma: "Refrán: Sólo el amor debe juzgar - (el amor que se olvida de sí mismo en sus obras)".
Como maestro del eterno retorno y del ultrahombre, Zaratustra no está enseñando dos cosas distintas. Lo que enseña forma un todo coherente porque una cosa pide la correspondencia de la otra.
Esta correspondencia, aquello en lo que ella esencia y el modo como se retira, es lo que oculta en sí la figura de Zaratustra y, no obstante, lo que al mismo tiempo muestra, y, de este modo, es lo primero que lo hace digno de ser pensado.
Sólo que el maestro sabe que lo que él enseña es sólo una visión y un enigma. Persevera en este saber que reflexiona.
Nosotros, los hombres de hoy, debido al peculiar predominio de las ciencias modernas, estamos enredados en el extraño error que cree que el

saber se puede ganar desde las ciencias y que el pensar está sometido al tribunal de la ciencia. Pero lo único que un pensador es capaz de decir no puede probarse ni refutarse de un modo lógico ni empírico. Tampoco es un asunto de fe. Sólo se puede llevar a visión por un pensar-interrogativo. Lo visto aparece así siempre como lo digno de ser cuestionado.
Para descubrir el rostro del enigma y mantenerlo en la vista fijémonos de nuevo en el aspecto de sus animales, un aspecto que aparece al principio de su peregrinación:
"Entonces miró Zaratustra interrogativamente a lo alto; porque, por encima de él, oía la llamada clara y nítida de un pájaro. Y he aquí que un águila describía amplios círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente, no como una presa sino como una amiga: pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello."
""Son mis animales", dijo Zaratustra, "y se alegró en su corazón"."
Así dice el pasaje del fragmento "El convalescente", n. 1, que antes, intencionadamente, hemos citado sólo de un modo fragmentario:
" Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo: ¡a ti te llamo, el más abismático de mis pensamientos!"
Con la misma palabra llama Zaratustra al pensamiento del eterno retorno de lo Mismo en el fragmento de la 2.ª parte "Del rostro y del enigma" (n. 2). Allí Zaratustra, en el enfrentamiento con el enano, intenta pensar por primera vez lo enigmático, que él ve como el objeto de su nostalgia. El eterno retorno de lo Mismo sigue siendo rostro para Zaratustra, pero un enigma. No se puede demostrar ni refutar de un modo lógico ni empírico. En el fondo esto es válido para todo pensamiento esencial de todo pensador: algo avistado pero enigma, digno-de-ser-cuestionado.
¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Ahora podemos contestar con una fórmula: Zaratustra es el maestro del eterno retorno de lo Mismo y el maestro del ultrahombre. Pero ahora estamos viendo, quizá estamos viendo de un modo más claro más allá de la mera fórmula Zaratustra no es un maestro que enseñe dos cosas, dos cosas distintas: Zaratustra enseña a el ultrahombre porque es el maestro del eterno retorno de lo Mismo. Pero también al revés: Zaratustra enseña el eterno retorno de lo Mismo porque es el maestro del ultrahombre. Ambas doctrinas pertenecen conjuntamente a un círculo. Por su movimiento circular, esta doctrina corresponde a lo que es, al círculo que, como eterno retorno de lo Mismo, constituye el ser del ente, es decir, lo permanente en el devenir.

La doctrina y el pensamiento de ésta llegan a este movimiento circular cuando aquélla pasa por el puente que se llama: liberación del espíritu de venganza. Es así como el pensar que ha estado vigente hasta ahora debe ser superado.
Del año 1885, es decir inmediatamente después de que Nietzsche terminara la obra Así hablaba Zaratustra, hay una nota, recogida con el nº 617 en el libro que está hecho espigando la obra póstuma del autor y que se publicó con el título de "La voluntad de poder". La nota lleva, subrayado, este título: "Recapitulación ". Aquí, en pocas frases, con una lucidez inusitada, Nietzsche resume lo fundamenta de su pensamiento. En una observación marginal del texto, entre paréntesis, se nombra

expresamente a Zaratustra. La "Recapitulación" empieza con esta proposición: "Imprimir en el devenir el carácter del ser - esto es la suprema voluntad de poder".
La suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable. Este representar es un pensar que, como Nietzsche señala haciendo hincapié de un modo especial, "imprime" al ente el carácter de su ser. Este pensar toma al devenir -al que pertenece un constante choque, el sufrimiento- en su cobijo, bajo su protección.
Este pensar, ¿supera la reflexión que ha estado vigente hasta ahora, supera el espíritu de venganza? ¿O bien ocurre que en este imprimir que toma a todo devenir bajo el cobijo del eterno retorno de lo Mismo se está ocultando todavía una contravoluntad contra el mero pasar y con ello un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado?
Así que planteamos esta pregunta parece que demos la impresión de que le estamos pasando a Nietzsche la cuenta de aquello que es lo suyo más propio, que es precisamente lo que él quiere superar, como si abrigáramos la opinión de que con esta cuenta se está refutando el pensar de este pensador.
Pero el ajetreo del querer refutar no llega nunca al camino de un pensador. Forma parte de aquella cortedad de miras de cuyos desahogos necesita el público para su diversión. Además, hace tiempo que Nietzsche se ha anticipado ya a nuestra pregunta con una respuesta. El escrito que precede inmediatamente al libro Así hablaba Zaratustra apareció en 1882 bajo el título "La Gaya Ciencia". En su penúltimo fragmento, n.º 341, "el más abismático de los pensamientos" de Nietzsche está presentado por primera vez bajo el título de "El más grande de los pesos". El fragmento que le sigue, la conclusión, n.º 342, está incorporada palabra por palabra como principio del prólogo, en la obra Así hablaba Zaratustra.
En los escritos póstumos (W W tomo XIV, pp. 404 y ss) se encuentran esbozos del prólogo al escrito "La Gaya Ciencia". Allí leemos lo siguiente: "Un espíritu fortalecido por guerras y victorias y para el que la conquista, la aventura, el peligro, incluso el dolor, se han convertido en necesidad; una habituación al aire cortante de las alturas, a paseos invernales, a hielo y montañas en todos los sentidos; una especie de sublime maldad y extrema petulancia de la venganza -porque hay venganza ahí, venganza que se toma con la vida misma cuando uno que tiene grandes sufrimientos toma la vida bajo su protección."
¿Qué otra cosa nos queda por decir que esto: la doctrina de Zaratustra no trae la liberación de la venganza? Lo decimos. Pero en modo alguno lo decimos como presunta refutación de la filosofía de Nietzsche. No lo decimos ni siquiera como objeción al pensar de Nietzsche. Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora; y lo decimos para fijarnos en qué medida esto es así. Si este espíritu del pensar, tal como ha estado vigente hasta ahora, al ser interpretado como espíritu de venganza, ha sido alcanzado en su esencia decisiva o no, es una cuestión que vamos a dejar abierta. En cualquier caso, el pensar que ha estado vigente hasta ahora es Metafísica, y

presumiblemente el pensar de Nietzsche cumplimenta el acabamiento de ésta.
Con ello, en el pensar de Nietzsche aparece algo que este mismo pensar ya no es capaz de pensar. Este quedarse detrás de lo pensado caracteriza lo creativo de un pensar. Además allí donde un pensar lleva a la Metafísica a su acabamiento, este pensar, en un sentido muy especial, señala hacia algo no pensado, y lo hace de un modo al mismo tiempo claro y confuso. Pero ¿dónde están los ojos para ver esto?
El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, constituye lo que no es verdaderamente. Para la esencia de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y lo fundamental. Esta grieta sigue estando ahí aun en el caso de que la jerarquización platónica entre lo suprasensible y lo sensible sea experienciada al revés, y aun en el caso de que lo sensible sea objeto de una experiencia más esencial y más amplia, en el sentido que Nietzsche llamó con el nombre de Dionysos. Porque la sobre-abundancia a la que se dirige "la gran nostalgia" de Zaratustra es la inagotable consistencia del devenir, aquello como lo cual la voluntad de poder, en el eterno retorno de lo Mismo, se quiere a sí misma.
Nietzsche ha llevado lo esencialmente metafísico de su pensamiento a la forma extrema de la contravoluntad, y lo ha hecho en las últimas líneas de su último escrito Ecce homo, "cómo se llega a ser lo que se es". Nietzsche redactó este escrito en octubre de 1888. No se publicó por primera vez hasta veinte años más tarde, en una edición reducida, y en el año 1911 fue incluido en el tomo XV de la edición en gran octavo. Las últimas líneas de Ecce homo dicen:
" ¿Se me ha entendido? - Dionysos contra el Crucificado..."
¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionysos. Esto quiere decir: Zaratustra es el maestro que en su doctrina del ultrahombre, y para ésta, enseña el eterno retorno de lo Mismo.
¿Contesta esta proposición a nuestra pregunta? No. No la contesta, ni aun en el caso de que nos atengamos a las indicaciones que, para seguir el camino de Zaratustra, aunque sólo sea en sus primeros pasos por el puente, explican esta proposición. La proposición, que parece una respuesta, podría sin embargo hacernos prestar atención y llevarnos con mayor atención a la pregunta que constituye el título de este ensayo.
¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Esto pregunta ahora: ¿quién es este maestro? ¿Quién es esta figura que en el estadio del acabamiento de la Metafísica aparece dentro de los límites de ella? En la historia de la Metafísica occidental en ninguna parte como aquí se poetiza o, digámoslo de un modo más adecuado, y literalmente, se ex-cogita (se consigue con el pensar) la figura esencial del pensador de cada momento; en ninguna parte excepto en los comienzos del pensar occidental, en Parménides, Y aquí sólo en perfiles velados.
Lo esencial en la figura de Zaratustra es que el maestro enseñe dos cosas que en sí mismas se pertenecen la una a la otra: el eterno retorno y el ultrahombre. Zaratustra es él mismo en cierto modo esta pertenencia

mutua. Según esta perspectiva, también él sigue siendo un enigma que a nosotros apenas nos ha sido dado ver aún.
"Eterno retorno de lo Mismo" es el nombre del ser del ente. "Ultrahombre" es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser.
¿De dónde procede la copertenencia de ser y esencia del hombre? ¿De qué modo se pertenecen el uno al otro si ni el ser es un artefacto del hombre ni el hombre es sólo un caso especial dentro de los límites del ente?
¿,Se puede siquiera dilucidar la copertenencia de ser y esencia del hombre mientras el pensar esté aún pendiendo del concepto de hombre que ha estado vigente hasta ahora? Según éste es el animal rationale, el animal racional. ¿Es una casualidad o solamente un adorno poético el hecho de que los dos animales que acompañan a Zaratustra sean un águila y una serpiente, que ellos le digan quién debe llegar a ser para ser el que es? En la figura de los dos animales tiene que aparecer para el que piense la conjunción de orgullo y sagacidad. Pero hay que saber lo que Nietzsche piensa sobre ambos. En las notas que proceden de la época de la redacción de Así hablaba Zaratustra se dice:
"Me parece que modestia y orgullo se pertenecen mutuamente de un modo íntimo... Lo común 'en los dos casos' es la mirada fría, segura, que evalúa (W W XIV, p. 99).
En otro pasaje se dice:
"Se habla tan tontamente de orgullo - ¡y el cristianismo incluso lo ha hecho sentir como algo pecaminoso! La cosa es: el que se exige algo grande y lo consigue tiene que sentirse muy lejos de Aquellos que no hacen esto; esta distancia la interpretan estos otros como "opinión sobre uno mismo"; pero Aquel la conoce (la distancia) sólo como trabajo constante, guerra, victoria, de día y de noche: de todo esto los otros no saben nada" (ibid. p. 101).
El águila: el más orgulloso de los animales; la serpiente: el más sagaz. Y los dos ensamblados en el círculo en el que vibran, en el anillo que circunda su esencia; y que junta una vez más círculo y anillo uno dentro de otro.
El enigma sobre quién es Zaratustra como maestro del eterno retorno y del ultrahombre se nos hace visible en el aspecto de los dos animales. En este aspecto podemos fijar de un modo inmediato y con mayor facilidad lo que nuestra exposición ha intentado mostrar como lo digno de ser cuestionado: el respecto del ser con el ser vivo hombre:
"Y he aquí que un águila describía círculos en el aire, y de ella colgaba una serpiente no como una presa sino como una amiga, pues el águila la tenía enroscada en torno a su cuello.
"¡Son mis animales!", dijo Zaratustra y se alegró en su corazón."

NOTA SOBRE EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

Nietzsche mismo sabía que "el más abismático de sus pensamientos" seguía siendo un enigma. Tanto menos podemos nosotros pensar en resolver este enigma. Lo oscuro de este último pensamiento de la Metafísica occidental no debe llevarnos a rehuirlo con evasivas.
Evasivas hay en el fondo sólo dos:

O bien se dice que este pensamiento de Nietzsche es una especie de "Mística" y no pertenece a los temas a los que se enfrenta el pensar.
O se dice que este pensamiento es ya muy antiguo. Que en el fondo es la representación cíclica de la historia del mundo, algo conocido desde hace ya mucho tiempo. Dentro de la Filosofía occidental se puede documentar por primera vez en Heráclito
La segunda de estas informaciones, como todas las de su especie, no dice absolutamente nada. Porque ¿de que nos sirve que sobre un pensamiento constatemos, por ejemplo, que "ya" se encuentra en Leibniz o incluso "ya" en Platón? ¿A qué viene este dato si deja lo pensado por Leibniz o por Platón en la misma oscuridad en la que estaba aquel pensamiento al que, con esta referencia histórica, damos por aclarado?
Por lo que hace a la primera evasiva, según la cual la idea nietzscheana del eterno retorno de lo Mismo es una fantasía mística, la época actual bien podría instruirnos con algo distinto; en el supuesto, bien es verdad, de que al pensar le esté determinado poner a la luz la esencia de la técnica moderna.
¿Qué otra cosa es la esencia del motor moderno sino una forma del eterno retorno de lo Mismo? Pero la esencia de esta máquina no es ni algo maquinal ni, en absoluto, algo mecánico. De igual modo, la idea de Nietzsche del eterno retorno de lo Mismo no se puede explicar en un sentido mecánico.
El hecho de que Nietzsche interprete y experiencie el más abismático de sus pensamientos a partir de lo dionisíaco habla sólo en favor de que él tuvo que pensar este pensamiento aún de un modo metafísico y sólo de este modo. Pero no habla en contra de que este pensamiento, el más abismático de todos, oculte algo no pensado que, al mismo tiempo, se cierra al pensar metafísico. (Cfr. La conferencia "¿Was heißt Denken?" W S. 51/52, 1954, aparecido en forma de libro en la editorial Niemeyer, Tübingen).